



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2013

Gibt es etwas Neues unter der Sonne? Entdeckungen und Bestreitungen der Kategorie des Neuen im Alten Testament

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-83859>
Book Section

Originally published at:

Schmid, Konrad (2013). Gibt es etwas Neues unter der Sonne? Entdeckungen und Bestreitungen der Kategorie des Neuen im Alten Testament. In: von Sass, Hartmut. Wahrhaft Neues. Zu einer Grundfigur christlichen Glaubens. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 51-74.

Gibt es etwas Neues unter der Sonne?

Entdeckungen und Bestreitungen der Kategorie des Neuen im Alten Testament

Konrad Schmid (Zürich)

1. Das Alte Testament und die Entdeckung des „Neuen“

Das „Neue“ ist – urteilt man in globaler und geschichtsumgreifender Hinsicht – kein selbstverständliches Thema intellektueller menschlicher Betätigung. Verlässt man sich auf einen bezüglich theologischer Stellungnahmen unverdächtigen Zeugen, das Historische Wörterbuch der Philosophie, so war es das Alte Testament, das die Kategorie des „Neuen“ entdeckt und für dessen spätere abendländische Wirkungsgeschichte in Theologie und Philosophie vorbereitet hat. Natürlich muss offen bleiben, ob eine andere geistige Kultur oder eine andere Literatur das „Neue“ nach dem Alte Testament auch entdeckt haben könnte, aber der Zufall hat den Fund nun einmal dem Alten Testament zugewiesen und deshalb hat dieses überlieferungsbildend gewirkt und die entscheidenden Anstöße für die spätere Geistes- und Theologiegeschichte gegeben.

Jürgen Moltmann bietet in der Eröffnung des Artikels „Neu, das Neue“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie folgende Feststellungen: „Die klassische griechische Philosophie hat das N[eue] nicht thematisiert, denn nicht im Kontingenten spiegelt sich das Göttlich-Wahre.“¹ Insofern stand für die klassische griechische Philosophie das „Neue“ nicht im Vordergrund ihres Interesses, im Gegenteil. Dessen Ursprünge als theologisches und philosophisches Thema sind woanders zu suchen: „Erst mit der Entstehung der Eschatologie in der alttestamentlichen Prophetie (bes. Deuterocesaja) und folgend in der spätjüdischen und christlichen Apokalyptik wird das N[eue] thematisch zur Eigenart des Ganz-Anderen, Wunderbaren der End- und Heilszeit.“²

¹ Jürgen Moltmann, Art. Neu, das Neue, HWP 6, Basel 1984, 726.

² Ebd.

In der Tat findet sich bei Deuterjesaja, jenem anonymen Propheten aus der Zeit des babylonischen Exils, auf den man den Grundbestand der Texte aus Jes 40–55 zurückführt,³ und den Folgetexten im Jesajabuch in Jes 56–66⁴ eine starke Betonung des Themas des „Neuen“. Von 53 Belegen für חָדָשׁ „neu“ im Alten Testament, von denen viele in einem sachlich unpräzisen Zusammenhang stehen und kein theologisches Gewicht tragen, finden sich immerhin 10 innerhalb von Jes 40–66: Jes 41,15; 42,9f; 43,19; 48,6; 62,2; 65,17 [*bis*]; Jes 66,22 [*bis*]. Es wird zu fragen sein, wie sich diese Texte zu ihrem historischen Kontext verhalten und welche Funktion der Rede vom „Neuen“ in ihnen zukommt.

Im Folgenden sollen drei Texte im Vordergrund stehen, die programmatisch von „Neuen“ sprechen, das Gott schafft (oder eben nicht schafft). Der erste, Jes 43,16–21 stellt einen „neuen“ Exodus vor Augen und gehört literaturgeschichtlich in das ausgehende 6. Jh. v.Chr., während der zweite, Jes 65,17–25, von einer „neuen“ Schöpfung spricht und wohl erst im 3. Jh.v.Chr. entstanden ist, etwa zeitgleich mit dem dritten Text, Qoh 1,9–11, der nun seinerseits bestreitet, dass es „unter der Sonne“ etwas „Neues“ gebe.⁵ Was ist das Proil dieser Texte, wie sind sie historisch zu erklären und welche Denkleistungen lassen sie erkennen?

³ Vgl. Odil H. Steck, Deuterjesaja als theologischer Denker, KuD 15 (1969) 280–293 = ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (TB 70), München 1982, 204–220; Reinhard G. Kratz, Kyros im Deuterjesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1), Tübingen 1991; Konrad Schmid, Art. Jesaja/Jesajabuch, RGG⁴ IV (2001), 451–456; Konrad Schmid, Jesaja, in: Jan C. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745), Göttingen 2010, 324–346.

⁴ Vgl. Odil H. Steck, Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin/New York 1991; Reinhard G. Kratz, Art. Tritojesaja, TRE 34 (2002), 124–130; Konrad Schmid, Art. Tritojesaja, RGG⁴ VIII (2005) 625–627, s. auch Jacob Stromberg, Isaiah After Exile. The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book (OTM), Oxford: Oxford University Press 2011.

⁵ Die Überlegungen zu den Textbeispielen folgen Konrad Schmid, Neue Schöpfung als Überbietung des neuen Exodus. Die tritojesajanische Aktualisierung der deuterjesajanischen Theologie und der Tora, in: Konrad Schmid, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen 2011, 185–205. Zum Verhältnis von Jes 65f und Qoh 1 vgl. bes. Thomas Krüger, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch, in: Anja A. Diesel u.a. (Hgg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. FS Diethelm Michel (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 107–129 = Thomas Krüger, Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 151–172.

2. Deuterojesaja: Der alte und der neue Exodus

Jes 43,16–21

כֹּה אָמַר יְהוָה	16 So spricht Jhwh,
הַנּוֹתֵן בַּיָּם דֶּרֶךְ	der einen Weg bahnt im Meer
וּבְמַיִם עֲזִים נְתִיכָה:	und einen Pfad in mächtigen Wassern,
הַמּוֹצִיא רֶכֶב-נָסוּס חֵיל וְעֶזְוֹ	17 der Wagen und Pferde ausziehen lässt,
	Heer und Starke,
יַחְדָּו יִשְׁכְּבוּ	gemeinsam liegen sie da,
בֶּל-יָקוּמוּ	nie mehr stehen sie auf,
דָּעֲכוּ כַפְשָׁתָה כְּבוֹ:	sind ausgelöscht, verloschen wie ein Docht.
אַל-תִּזְכְּרוּ רֵאשִׁנוֹת	18 Denkt nicht an das, was früher war,
וְקִדְמֹנִיּוֹת אַל-תִּתְּבֹנְנוּ:	und was vormals war – kümmert euch nicht
	darum.
הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה	19 Seht, ich schaffe Neues,
עֲתָה תִצְמַח	schon sprießt es,
הֲלוֹא תִדְעוּהָ	erkennt ihr es nicht?
אֲף אֲשִׁים בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ	Ja, durch die Wüste lege ich einen Weg
בִּישְׁמוֹן נְהָרוֹת:	und Flüsse ⁶ durch die Einöde.
תִּכְבְּדֵנִי חַיֵּת הַשָּׂדֶה	20 Die Tiere des Feldes werden mich ehren,
תַּנִּים וּבָנוֹת יַעֲנֶה	die Schakale und die Strauße,
כִּי-נָתַתִּי בַּמִּדְבָּר מַיִם	denn in die Wüste habe ich Wasser gegeben ⁷ ,
נְהָרוֹת בִּישְׁמִי	in die Einöde Flüsse,
לְהִשְׁקוֹת עַמִּי בְּחִירִי:	um mein Volk, meine Erwählten, trinken zu
	lassen,
עַם-זֶה יִצְרַתִּי לִי	21 das Volk, das ich für mich gebildet habe.
תִּהְיֶה לִּי יִסְפָּרוּ:	Von meinem Ruhm werden sie erzählen. ⁸

Ein sachgerechtes Verständnis von Jes 43,16–21 wird zunächst einmal durch die – (auch) nach damaligen historischen Maßstäben geurteilt – „Heterodoxie“ dieses Abschnitts erschwert. Er gliedert sich unschwer in drei Teile. Ein erster Abschnitt (43,16f) preist Jhwh in der Form eines partizipialen Hymnus und evoziert Bilder des Exodus aus Ägypten und der

⁶ 1QJes^a liest נתיבות „Pfade“, MT lässt sich aber als *lectio difficilior* gut begründen und ist wohl aus einer *aberratio oculi* entstanden, vgl. Ulrich Berges, Jesaja 40–48 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2008, 291; s. auch Karl Elliger, Deuterojesaja (BK XI/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 355; Jean-Daniel Macchi, „Ne ressassez plus les choses d'autrefois“. Esaïe 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé, ZAW 121 (2009), 225–241, 236 Anm. 38.

⁷ 1QJes^a liest אתן, „Erleichterung nach späterem Sprachgefühl“ (Elliger, Deuterojesaja, 343).

⁸ Zur Zusammengehörigkeit von V.20b.21 mit dem Voraufgehenden s. Elliger, Deuterojesaja, 358f; Klaus Kiesow, Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen (OBO 24), Fribourg/Göttingen 1979, 67f.

Rettung Israels am Schilfmeer. Die Aufnahme der Exodusüberlieferung ist zwar offenkundig. „Aber die Sprache und Art der Darstellung hat gerade mit den bekanntesten Ausprägungen dieser Tradition in Ex 14 und 15, vom Grundgedanken und dem einen oder anderen Motivwort abgesehen, merkwürdig wenig gemein.“⁹ Offenbar orientiert sich Jes 43,16f nicht primär in literarischer Weise an einer literarischen Vorlage, sondern nimmt die Überlieferung erinnerungstechnisch auf und stellt sie in neuer Formulierung dar – wie dies im Rahmen altorientalischer und altisraelitischer Schriftkultur durchaus auch zu erwarten ist.¹⁰ Dabei spielt natürlich auch das theologische Eigengepräge von Jes 43,16f eine wichtige Rolle: Die menschlichen Akteure der Exoduserzählung – Mose, der Pharao – werden zugunsten der Alleinwirksamkeit Gottes ganz ausgeblendet.

An Jes 43,16f schließt sich ein zweiter Abschnitt (43,18f) an, der in formaler Weise davon spricht, dass das Vergangene keiner Erinnerung mehr wert ist, Gott nun vielmehr Neues schaffe. Ein dritter Abschnitt schließlich führt dieses Neue aus und beschreibt es in den Farben eines neuen Exodus durch die Wüste, während dessen es nicht an Wasser mangeln wird.

Der Text und seine Gliederung zeigen somit hinreichend deutlich an: Alter und neuer Exodus stehen einander gegenüber: Des alten soll nicht mehr gedacht werden, er wird durch den neuen ersetzt werden. In etwas erstaunter Weise ist dieses sachliche Profil etwa von Westermann wie folgt kommentiert worden:

„Hat aber Deuterocesaja in diesem Wort wirklich sagen wollen, das neue Tun Gottes und der dadurch bewirkte neue Exodus stelle das vergangene Tun Gottes und den Exodus am Anfang so in den Schatten, daß es über dem neuen, bald zu erwartenden vergessen werden soll? Es wäre sehr seltsam, wenn Deuterocesaja, der wie kein anderer Prophet sein Volk bei seinen Traditionen festhält, es immer wieder mit größtem Nachdruck an Gottes große Taten in seiner Vergangenheit erinnert, der seinem Volk das hohe Amt gibt, in dem Prozeß Gottes mit den Göttern der Völker Gottes Zeugen zu sein, d.h. zu bezeugen, daß ein verlässlicher Zusammenhang vorliegt zwischen Gottes Worten und Gottes Handeln, seinen Ankündigungen und deren Eintreffen – es wäre sehr seltsam, wenn derselbe Deu-

⁹ Elliger, Deuterocesaja, 346; vgl. auch Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 363f; Macchi, Choses, 229 mit Anm. 13; Eberhard Bons, *Y a-t-il une typologie de l'Exode en Isaïe 43,16–23?*, in: Raymond Kuntzmann (Hg.), *Typologie biblique. De quelques figures vives (LeDiv)*, Paris 2002, 77–102, 86–89; s. auch Patricia Tull Willey, *Remember the Former Things. The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah* (SBL.DS 161), Atlanta 1997, 28–33.

¹⁰ Vgl. David Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, New York 2005; David Carr, *Mündlich-schriftliche Bildung und der Ursprung antiker Literaturen*, in: Helmut Utzschneider/Erhard Blum (Hgg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart 2006, 183–198.

terojesaja hier sagte: Vergeßt das, was ich früher getan habe und beachtet es nicht mehr!”¹¹

Westermann denkt wahrscheinlich an Stellen wie Jes 46,9: „Gedenkt der frühesten Dinge seit der fernsten Zeit: Ich bin Gott und niemand sonst, Gott und nichts ist mir gleich.” Allerdings besteht ein deutlicher Unterschied zwischen Aussagen wie Jes 46,9 und 43,16–21, wie Berges richtig festgestellt hat: „Das ‚Neue‘ bezieht sich nicht auf JHWH selbst, sondern auf sein Tun an Israel, wie es in Jes 43,18 der Fall ist.”¹² Vor allem aber lässt der Aufbau von 43,18f¹³ keinen Zweifel daran, dass es in Jes 43,16–21 in der Tat darum geht, zwischen altem und neuem Exodus keine Analogie herzustellen, wie die ebenfalls von Berges herausgestellte, antithetische Ausrichtung der beiden Verse deutlich zeigt.

V.18aa: „gedenkt nicht” – V.19aa: „siehe, ich mache”

V.18ab: „frühere Dinge” – V.19ab: „Neues”

V.18ba: „vergangene Dinge” – V.19ba: „jetzt sprießt es”

V.18bb: „bedenkt sie nicht” – V.19bb: „erkennt ihr nicht?”

Insofern scheint es Jes 43,16–21 in der Tat darum zu gehen, woran Westermann – und mit ihm wohl auch der zeitgenössische Leser dieses Textes – nicht zu glauben vermag: Der alte Exodus hat seine Heilsqualität verloren, Gott schafft etwas Neues, und dieses Neue wird in keiner vergleichbaren Analogie zum Alten stehen. Zutreffender als Westermann schreibt von Rad, dass diese Worte „gerade für die Formmen etwas von Lästerung enthalten haben mussten“¹⁴.

¹¹ Claus Westermann, *Das Buch Jesaja Kap. 40–66* (ATD 19), Göttingen 1966, 104f. In der Sache ähnlich wehrt sich auch Elliger dagegen, das „Frühere“ auf den Exodus zu beziehen: „Der Sinn von 18 ist also ganz allgemein: Laßt die Vergangenheit auf sich beruhen und richtet euren Sinn auf die Zukunft, die ich jetzt verkündige“ (Deuterojesaja, 353). S. auch Kiesow, *Exodustexte*, 71–73 (mit ausführlicher Diskussion): „Das Frühere, das sind die Leiden des Volkes, konkret Jerusalems Untergang und die Deportation.“ Ähnlich auch Macchi, Choses, 234 mit Anm. 28. Vgl. die Diskussion bei Kratz, Kyros, 68 mit Anm. 240; Krüger, *Dekonstruktion*, 155 mit Anm. 22. Im angelsächsischen Bereich konzentriert sich die Diskussion eher auf das Problem eines „neuen Exodus“ in Jes 40–55. Barstad (Hans Barstad, *A Way in the Wilderness. The “Second Exodus” in the Message of Second Isaiah* (JSS Monograph 12), Manchester 1989, 107–112, vgl. die Forschungsgeschichte bei Lena-Sofia Tiemeyer, *For the Comfort of Zion. The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55* (VT.S 139), Leiden: Brill, 2011, 156–168) stellt dies in Abrede, lässt aber immerhin Jes 43:14–21 und 48:17–21 als Ausnahme zu (110 Anm. 286). Ob sich allerdings metaphorischer und „tatsächlicher“ Wortsinn beim Exodusthema so strikt trennen lassen, wie Barstad vorschlägt, ist fraglich.

¹² Berges, *Jesaja*, 301.

¹³ Berges, *Jesaja*, 300.

¹⁴ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen*, München 1987, 257.

Allerdings tangiert dieses in der Tat höchst innovative Konzept nicht die Selbigkeit Gottes als solche. Sie impliziert auch nicht die Abrogation *aller* früheren Heilstraditionen – was vor allem im Blick auf die Erzvätertradition hervorzuheben ist.¹⁵

Wie ist aber nun diese außerordentlich kritische Evaluation der Exodusüberlieferung zu interpretieren? Die geschichtliche Situation Deuterocesajas nach dem Untergang Judas und Jerusalems scheint die Bestätigung dafür gewesen zu sein, dass der Herausführung Israels aus Ägypten gemäß Jes 40–55 keinerlei gegenwärtige Heilsrelevanz mehr zukommt. Der alte Exodus aus Ägypten hat ja offenkundig eine Unheilsgeschichte aus sich heraus gesetzt, die im Verlust des eigenen Landes gipfelte. Auf ihn als stiftendes Gründungsdatum lässt sich die Beziehung zwischen Israel und seinem Gott nicht mehr stützen. Deshalb soll seiner nicht mehr gedacht werden. Jes 43,16–21 setzt dagegen: Es wird einen neuen Exodus, nun aus Babylon geben, der den alten weit überbieten wird. Auf ihn ist zu achten, im Grunde genommen werden diese Vorgänge als selbstevident präsentiert. Zunächst wird Jhwh selbst aus Babylon ausziehen, dem das Volk dann nachziehen wird. Bemerkenswert ist, dass auch der neue Exodus ein „Wasserwunder“ kennen wird, nun aber kein die Feinde destruierendes wie in Ex 14, sondern Jhwh wird Wasser in die Wüste geben, damit sein Volk getränkt werde.

Man darf mit einer gewissen Zuversicht davon ausgehen, dass dieses Motiv eines neuen Exodus im Sinne einer Prozession von entsprechenden Vorgaben der babylonischen Religion her inspiriert ist: Die festlichen Prozessionen in Babylon anlässlich des Neujahrsfestes (*akītu*-Fest)¹⁶ scheinen der Deuterocesajaüberlieferung das Vorbild für die erwartete Rückkehr von Gott und Volk in das eigene Land gegeben zu haben.

Wie „neu“ ist nun Deuterocesajas Idee eines neuen Exodus? Nun, „neu“ ist sprachlogisch ein Relationsbegriff, „neu“ ist etwas in Bezug auf etwas anderes. Gleichwohl kann man mit der griechischen Unterscheidung von *neós* (zeitlich neu) und *kainós* (qualitativ neu) doch sagen, dass Deuterocesaja auf etwas qualitativ Neues zielt. Das ist daran zu ersehen, dass der neue Exodus keine zweite Auflage des ersten ist. Es ist erkennbar, dass Gott nicht „führt“, sondern nur „bereitet“. Die Heilszeit wird weder durch

¹⁵ Vgl. Steck, Deuterocesaja. Darüber hinaus ist die Gegenüberstellung von „Früherem“ und „Kommendem“ im Rahmen der sich entwickelnden Argumentation innerhalb der Grundchrift des Deuterocesaja-Buchs zu interpretieren – einen beachtenswerten Vorschlag hierzu hat R.G. Kratz vorgelegt. Kratz, Kyros, 152, vgl. dazu aber Konrad Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 266–270.

¹⁶ Vgl. dazu Beate Pongratz-Leisten, *Ina Šulmi Īrub*. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akītu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr., Mainz 1994.

menschliche noch göttliche Zwänge charakterisiert sein, sondern sie ergibt sich von selbst. Entsprechend bedarf es auch keiner aktiven menschlichen Wahrnehmungsleistung, um den neuen Exodus zu würdigen, er steht vor Augen, man muss nur hinsehen. Hinzu kommt die exklusive Kreativität des Neuen, das geschehen wird: Die im alten Exodus vorgesehene Vernichtung des Feindes spielt keine Rolle, Gottes Macht steht allein im Dienste der Versorgung seines Volkes – zerstörerische Perspektiven im Blick auf Feindmächte unterbleiben ganz.

3. Tritojesaja: Die alte und die neue Schöpfung

Jes 65,17–25

כִּי־הִנְנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וְאֶרֶץ חֲדָשָׁה וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה הָרָאשֹׁנוֹת וְלֹא תַעֲלֶינָה עַל־לֵב:	17 Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, und der früheren Dinge wird nicht mehr gedacht werden, und sie kommen nicht mehr in den Sinn (in das Herz).
כִּי־אִם־שִׂישׁוּ וְגִילוּ עַד־עַד אֲשֶׁר אֲנִי בּוֹרֵא כִּי הִנְנִי בּוֹרֵא אֶת־יְרוּשָׁלַם גִּילָה וְעַמָּה מְשׁוֹשׁ: וְגִלְתִּי בִירוּשָׁלַם וְשִׁשְׁתִּי בְעַמִּי וְלֹא־יִשְׁמַע בָּה עוֹד קוֹל בְּכִי וְקוֹל זִעְקָה: לֹא־יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד עוֹל יָמִים וְזָקֵן אֲשֶׁר לֹא־יִמְלֵא אֶת־יָמָיו כִּי הַנְּעַר בֶּן־מֵאָה שָׁנָה יָמוּת וְהַחוּטָא בֶּן־מֵאָה שָׁנָה יִקָּלֵל:	18 Vielmehr frohlockt und jubelt endlos über das, was ich schaffe! ¹⁷ Denn seht, ich schaffe Jerusalem als Jubel und ihr Volk als Frohlocken. 19 Und über Jerusalem werde ich jubeln, und frohlocken werde ich über mein Volk. Und in ihr wird nicht mehr gehört werden Weinen und Schreien. 20 Dort wird es keinen Säugling mehr geben, der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis, der sein Leben nicht vollendet, denn ein junger Mann wird sein, wer mit hundert Jahren stirbt, und wer hundert Jahre verfehlt, gilt als mit dem Fluch belegt.
וְבָנוּ בָתִּים וַיֵּשְׁבוּ וְנָטְעוּ כֶרֶמִים וְאָכְלוּ פְּרִיָם: לֹא יִבְנוּ וְאֶחָר יֵשֵׁב לֹא יִטְעוּ וְאֶחָר יֵאָכֵל	21 Und sie werden Häuser bauen und darin wohnen und Weinberge pflanzen und deren Früchte essen. 22 Sie werden nicht bauen, damit ein anderer wohnt, sie werden nicht pflanzen, damit ein anderer isst,

¹⁷ Zur Frage der Ursprünglichkeit der hier gebotenen Imperative (die hier vorliegende Gottesrede richtet sich an die Frevler, nicht an die Frommen) vgl. Odil H. Steck, Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1–3 in Jes 65,16b–25, in: Jaques van Ruiten/Marc Vervenne (Hgg.), Studies in the Book of Isaiah (BETHL 132), Leuven 1997, 349–365, 351 mit Anm. 9.

כִּי-כִימִי הָעֵץ יָמֵי עַמִּי	denn das Alter meines Volks wird sein wie das Alter des Baums,
וּמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם	und was ihre Hände erarbeitet haben,
יִבְּלוּ בַּחֲרִי: ¹⁸	werden meine Auserwählten genießen.
לֹא יִיגְעוּ לָרִיק	23 Sie werden sich nicht vergeblich abmühen
וְלֹא יֵלְדוּ לְבִהְלָה	und nicht in entsetzlicher Angst Kinder gebären,
כִּי זָרַע בְּרוּכִי יִהְיֶה הֵמָּה	denn sie sind die Nachkommen der Gesegneten Jhwhs,
וְצִאֲצָאֵיהֶם אִתָּם:	und ihre Sprösslinge werden mit ihnen bleiben.
וְהָיָה טָרֶם-יִקְרָאוּ	24 Und noch ehe sie rufen,
וְאָנִי אֶעֱנֶה	antworte ich,
עוֹד הֵם מְדַבְּרִים	noch während sie reden,
וְאָנִי אֶשְׁמַע:	erhöre ich sie.
זָאֵב וְטֹלֵה יִרְעוּ כְּאַחַד	25 Wolf und Lamm werden einträchtig weiden,
וְאַרְיֵה כְּבָקָר יֹאכַל-תָּבֹן	und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind,
וְנָחֹשׁ עֹפֵר לַחֲמוֹ	und die Schlange – ihre Nahrung ist der Staub.
לֹא-יִרְעוּ וְלֹא-יִשְׁחִיתוּ	Nirgendwo auf dem Berg meiner Heiligkeit wird man
בְּכָל-הָרָקָדְשִׁי	Böses tun oder Zerstörendes,
אָמַר יְהוָה:	spricht Jhwh.

Die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde in Jes 65,17–25 gehört zu den bekanntesten Texten im Bereich von Jes 56–66. Traditionellerweise erkannte man hinter diesem Textbereich einen eigenständigen Propheten Tritojesaja, der in der nachexilischen Zeit gewirkt haben soll, nach den bahnbrechenden Forschungen von O.H. Steck zu diesen Kapiteln konnte sich aber die Position durchsetzen, dass es sich bei dem Tritojesaja zugewiesenen Textgut um schriftgelehrte Auslegungsliteratur handelt, die zunächst im Horizont von Jes 40–55, dann aber in weiteren Schritten auch im Horizont der gesamten wachsenden Jesajaüberlieferung gestaltet worden ist.¹⁸ Wie v.a. W.A.M. Beuken¹⁹ und O.H. Steck²⁰ deutlich gemacht haben, ist Jes 65,17–25 nicht als selbständige Texteinheit auszulegen, sondern in seinem Kontext zu bedenken. Dieser besteht – im näheren Rahmen von Jes 65f – aus „fünf Gottesreden, die das voranstehende Gebet 63,7–64,11 beantworten und ausweislich der in der Forschung vielbeachteten Rückbezugnahmen auf den Anfang zugleich den Schluss des Jesajabuchs bilden wollen“²¹. Besonders entscheidend an dieser Erkenntnis ist dann die

¹⁸ Vgl. o. Anm. 4, zur Datierung bes. von Jes 65 u. Anm. 25.

¹⁹ Willem A.M. Beuken, *Isaiah Chapters LXV–LXVI: Trito-Isaiah and the Closure of the Book of Isaiah*, in: J.A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden u.a. 1991, 204–221.

²⁰ Steck, *Studien*, 217–262.

²¹ Steck, *Himmel*, 350; zu Jes 63,7–64,11 vgl. Steck, *Studien*, 217–242; Johannes Goldstein, *Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7–64,11 im Jesajabuch* (WMANT 92), Neukirchen-Vluyn 2001.

Folgerung, dass sich Jes 65,17–25 nur an die im vorlaufenden Kontext genannten Frommen richtet – der neue Himmel und die neue Erde ist also nur für sie vorgesehen (Jes 65,9f), während die Frevler dem Gericht anheimfallen werden (Jes 65,11f).

Dass Jes 65,17–25 mit seinen Perspektiven nicht frei formuliert, sondern von zahlreichen vorgegebenen Textaussagen abhängig ist, hat man in der Jesajaforschung schon oft festgestellt. Sachliche Konvergenzen lassen sich etwa zu Sach 7f, Ps 37 oder auch Dtn 31f feststellen²², in literarischer Hinsicht stehen Jes 65,17–25 v.a. Jes 43,16–21, Jes 11,6; Gen 1–3; Dtn 6,10f; 28,30 nahe. Besonders der erstgenannte Text Jes 43,16–21 ist von besonderer Bedeutung und soll – weil er eben selbst mit der Thematik des „Neuen“ beschäftigt ist – als Hypotext von Jes 65,17–25 im Folgenden bedacht werden. Dass der „tritojesajanische“ Abschnitt Jes 65,17–25 auf den „deuterojesajanischen“²³ Text Jes 43,16–21 zurückgreift, ist an dem ebenso prägnanten wie exklusiven Bezug über die Begrifflichkeit „nicht mehr des Früheren gedenken“²⁴ (in Jes 43,18 prohibitivisch formuliert, in 65,17 imperfektisch) wie auch an der göttlichen Ansage, „Neues“ zu schaffen (in beiden Texten mittels *futurum instans* formuliert, d.h. dieses „Neue“ steht unmittelbar bevor) und nicht zuletzt an der auffälligen Kombination dieser beiden Motive deutlich.

Bei aller Nähe, die die beiden Passagen so zueinander aufweisen, liegt jedoch sogleich auch auf der Hand, worin sie sich unterscheiden: Während in Jes 43,16–21 alter und neuer *Exodus* einander gegenüber gestellt werden, setzt Jes 65,17–25 alte und neue *Schöpfung* zueinander in Beziehung. Damit ist deutlich: Die mythischen Horizonte werden in Jes 65 wesentlich weiter gezogen als in Jes 43: Jes 65 greift über die Gründungsereignisse der eigenen Heilsgeschichte Israels zurück bis auf die Weltschöpfung, die im künftigen Heilshandeln Gottes überboten werden wird.

Vergleicht man das theologische Profil von Jes 43,16–21 mit demjenigen von Jes 65,17–25, so liegen Nähe und Distanz gleicherweise auf der Hand: Wie Jes 43,16–21 setzt Jes 65,17–25 dem Alten etwas Neues gegenüber, doch ist das Thema nun die Schöpfung selbst, innerhalb derer nicht mehr – wie in Jes 40–55 – heilsgeschichtlich differenziert wird. Anders als in Jes 43,16–21 wird auch nicht mehr dazu aufgerufen, dass „der früheren Dinge nicht mehr gedacht werden soll“ – eine Aufforderung ist in Jes 65,17–25 nicht nötig, denn die früheren Dinge werden von selbst ganz in Vergessenheit geraten.

²² Steck, Himmel, 354f.

²³ Zur Kontextvernetzung s. Macchi, Choses.

²⁴ Wolfgang Lau, Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66: Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches (BZAW 225), Berlin 1994, 135 u.ö.

In der gegenüber Jes 43,16–21 fortgeschrittenen Verfassergegenwart von Jes 65,17–25 ist also die Antithese alter Exodus – neuer Exodus als nicht mehr hinreichend angesehen worden: Neues Heilshandeln von Seiten Gottes ist nur mehr auf der Basis einer neuen Schöpfung sinnvoll erwartbar.

Verstehbar ist die Position vor allem aufgrund des zeitgeschichtlichen Umfelds von Jes 65,17–25 innerhalb des 3. Jh. v.Chr.,²⁵ das in einer umgreifenden historischen Perspektive gesehen in wesentlichen Zügen vom Verlust der Erfahrung einer politisch stabilen Weltordnung, wie sie noch unter den Rahmenbedingungen des Perserreichs gegeben war, geprägt ist.²⁶ Dass die bestehende Schöpfung eine wenn auch nicht mehr „sehr gute“

²⁵ Die Entstehungszeit von Jes 65f lässt sich wie folgt eingrenzen: Das Klagegebet Jes 63,7–64,11 dürfte in der frühen Ptolemäerzeit – motiviert durch entsprechende zeitgeschichtliche Erfahrungen (Ptolemaios in Jerusalem 302/301 v.Chr.? vgl. Odil H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991, 91f; grundsätzlich zustimmend, aber etwas offener Goldenstein, *Gebet*, 246f.?) – als weiterer, Jes 1–62²⁵ fortschreibender Abschluss des Jesajabuchs gebildet worden sein (zu diesem Jesajabuch der von Steck sogenannten „Heimkehrredaktion“ vgl. Odil H. Steck, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart 1985, 45–80; Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 194f.) und dokumentiert den Abbruch der „tritojesajanischen“ Auslegungsbemühungen in Jes 56–59, das erhoffte Eintreten des verheißenen Heils für ganz Israel von immer weitergreifenden Bedingungen abhängig zu machen. Damit geht – theologiegeschichtlich ein höchst bedeutsamer Schritt – in der Folge die Aufgabe der Einheit des Gottesvolkes einher: Heil sehen die Abschlusstexte in Jes 65f, die noch später hinzugetreten sind und auf Jes 63,7–64,11 antworten, nur noch für die Gerechten vor. Die Frevler dagegen werden dem Gericht verfallen (Jes 65,1–15, vgl. Jes 57,20f). Jes 65f insgesamt ist also nicht älter als die Ptolemäerzeit, was aufgrund des vielleicht nicht proto-, aber doch präapokalyptischen Gepräges des Textes ohnehin naheliegt (vgl. zu den Ursprüngen der Apokalyptik Hartmut Stegemann, *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik* in: David Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen ²1989, 495–509; Klaus Koch, *Die Anfänge der Apokalyptik in Israel und die Rolle des astronomischen Henochbuchs*, in: ders., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze Band 3*, Neukirchen-Vluyn 1996, 3–39; Konrad Schmid, *Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox. Zur Zusammenführung von Geschichtstheologie und Anthropologie im Vierten Esrabuch*, in: Johannes Hahn (Hg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* (WUNT 147), Tübingen 2002, 183–206, 196–201; Ferdinand Hahn, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung* (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998; sowie Steck [Odil H. Steck, *Überlegungen zur Eigenart der spätsiraelitischen Apokalyptik*, in: Jörg Jeremias/Lothar Perlitt (Hgg.), *Die Botschaft und die Boten. FS Hans Walter Wolff*, Neukirchen-Vluyn 1981, 301–315] für eine theologiegeschichtliche Differenzierung, kritisch zu Philipp Vielhauer, *Die Apokalyptik*, in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen ⁶1997, 492–508).

²⁶ Vgl. im Überblick Schmid, *Literaturgeschichte*, 201–211.

(Gen 1,31), aber durch die Selbständigkeit von Kult und Sprache doch hinreichend positiv qualifizierte Lebensordnung gewährleisten kann, diese Überzeugung ist mit dem Zusammenbruch der im Bereich des antiken Israel und Juda mehrheitlich begrüßten Perserherrschaft zu breiten Teilen verloren gegangen. Um die Schöpfung zu ihrem Ziel kommen zu lassen, bedarf es noch einmal einer grundlegenden Umgestaltung ihrer selbst – Jes 65,17–25 formuliert dazu das Konzept einer Neuschaffung von Himmel und Erde, das selber noch nicht als apokalyptisch zu bezeichnen ist, aber doch die Apokalypitik geistig bereits vorbereitet.

Neben der Rezeption von Jes 43,16–21 steht Jes 65,17–25 auch mit weiteren Texten in enger Diskussion. Die Aufnahme von Aussagen aus Gen 1–3 in Jes 65,17–25, namentlich von Gen 1,1 in Jes 65,17 und von Gen 3,14 in Jes 65,25, ist ebenso mit Händen zu greifen²⁷, wie dies für Jes 43,16–21 der Fall ist. Man darf vermuten, dass die Berücksichtigung des Anfangsverses von Gen 1 und diejenige einer der Schlüsselaussagen in Gen 3 in dem Sinne zu verstehen sind, dass Jes 65,17–25 auf Gen 1–3 insgesamt anspielen will.

Die zur Nahrungszuweisung uminterpretierte – im Kontext von Gen 2f noch als Fluch fungierende²⁸ – Aussage über die Schlange in Jes 65,25 spielt deutlich auf Gen 3,14 an. Die Kombination von „schaffen“ mit den Objekten „Himmel“ und „Erde“ verweist deutlich nach Gen 1,1. Es ist weder zu beweisen, noch aber auch auszuschließen, dass diese beiden Aufnahmen – am Anfang und gegen Ende von Gen 1–3 – dem Leser anzeigen möchten, dass Gen 1–3 insgesamt in Jes 65,17–25 im Blick und bei der Lektüre zu bedenken ist.

Dass Gen 1–3 der gebende und Jes 65 der nehmende Part ist, lässt sich unschwer begründen: Die Rede von einem „neuen“ Himmel und einer „neuen“ Erde rekurriert logisch auf eine entsprechende Vorgabe. Hinzu tritt in diesem Fall die vergleichsweise gesicherte absolute Datierung von Gen 1 im Rahmen der Priesterschrift, deren Grundschrift wohl zwischen 539 und 525 v.Chr. anzusetzen sein dürfte.²⁹

²⁷ Zu Pentateuchbezugnahmen in den Spätschichten der Jesajaüberlieferung vgl. Odil H. Steck, „... ein kleiner Knabe kann sie leiten“. Beobachtungen zum Tierfrieden in Jes 11,6–8 und 65,25, in: Jutta Hausmann/Hans-Jürgen Zobel (Hgg.), *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie*. FS Horst Dietrich Preuß, Stuttgart u.a. 1992, 104–113, 109 Anm. 30.

²⁸ Ruiten (Jaques T.A.G.M. van Ruiten, *The Intertextual Relationship Between Isaiah 65:25 and Isaiah 11:6–9*, in: Florentino García Martínez (Hg.), *The Scriptures and the Scrolls*. FS Adam S. van der Woude (VT.S 49), Leiden u.a. 1998, 31–42, 40f), interpretiert die Aufnahme von Gen 3,14 in Jes 65,25 im Lichte von Aussagen wie Mi 7,17 und Ps 72,9 und sieht die Schlange entsprechend als in Schach gehaltene feindliche Größe. Doch ist weder die Formulierung von Jes 65,25 vergleichbar mit Mi 7,17 und Ps 72,9 noch passt dieses Verständnis in den übergreifenden Kontext von Jes 65f.

²⁹ Albert de Pury, *P^e as the Absolute Beginning*, in: Thomas Römer/Konrad Schmid (Hgg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETHL 203), Leuven 2007, 99–128, bes. 125–128.

Im Blick auf die späteren Entwicklungen im Rahmen der jüdischen Apokalyptik ist allerdings festzuhalten, dass die Vorstellung eines „neuen Himmels“ und einer „neuen Erde“ in Jes 65f nicht als Zwei-Äonen-Lehre zu verstehen ist. Dieses Lehrstück lässt sich erstmals explizit in 4. Esra und 2. Baruch belegen, die im Gefolge der Tempelzerstörung 70 n.Chr. entstanden sind. In der Tat dürfte die mancherorts für die Apokalyptik insgesamt für nachgerade konstitutiv gehaltene Zwei-Äonen-Lehre ursächlich mit der Erfahrung der Zerstörung des zweiten Tempels in Zusammenhang zu bringen sein.³⁰

In Jes 65,17–25 kann davon aber noch nicht die Rede sein. Es geht nicht um eine „Neuschöpfung“ im Sinne einer kosmologischen Neuordnung der Welt – ganz offenkundig bleiben ja Himmel und Erde als kosmische Bauwerke dieselben. Vielmehr wird die Lebensordnung der „alten“ Schöpfung „erneuert“ – man könnte entsprechend auch von einer „erneuerten“ Schöpfung reden.³¹

Die in der Rezeption von Gen 1–3 maßgeblichen sachlichen Leitlinien sind deutlich zu erkennen: Anders als die „erste“ Schöpfung ist die „neue“ Schöpfung einerseits durch die Dauerhaftigkeit ihrer guten Ordnung gekennzeichnet – sie wird nicht der Depravierung anheimfallen (vgl. Gen 6,11f) – und sie wird andererseits vollkommen durch Segen bestimmt sein – die erste Schöpfung beschränkte den Segen auf die Wassertiere (mit Einschränkungen auch auf die Vögel) und die Menschen (vgl. Gen 1,22.28) – und auch an ihren Rändern keine Negativbestimmungen enthalten: Selbst die Schlange wird nicht mehr vom Fluch getroffen sein.

Die Aussagen in Jes 65,21f „Und sie werden Häuser bauen und darin wohnen und Weinberge pflanzen und deren Früchte essen. Sie werden nicht bauen, damit ein anderer wohnt, sie werden nicht pflanzen, damit ein anderer isst“ spielen deutlich auf Aussagen im Deuteronomium an und sind ohne diese nicht zu verstehen. Besonders die sogenannten Nichtigkeitsflüche („futility curses“) aus Dtn 28 (s. im Blick auf Jes 65f besonders V. 30.39–41, vgl. auch Dtn 6,10–12) sind hier zu nennen, die – wie überhaupt die Aussagen in Dtn 28 – auch altorientalische Vorbilder kennen.³² Jes 65,21f spielt mit Dtn 28 offenbar auf eines der Schlusskapitel der Tora insgesamt an: Jes 65,17–25 möchte mit seiner Verheißung betonen, dass – anders als in der „alten“ Schöpfung – in keiner Weise mehr die Möglichkeit bestehen wird, dass deren gute Ordnung pervertiert werden wird. Jes 65,17–25 scheint gewissermaßen „kanonsbewusst“ Anfangs- und Schlussaussagen der Tora aufzugreifen und so eine neue, toräquivalente Perspektive formulieren zu wollen: Die neue Schöpfung wird nicht mehr unter den Bedingungen der bisherigen Tora

³⁰ Vgl. dazu ausführlich Schmid, Zerstörung.

³¹ Vgl. dazu die analoge Diskussion zum Thema „Bund“ bei Walter Gross, Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31–34, in: Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger, Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in altestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition (WUNT 92), Tübingen 1996, 41–66.

³² Vgl. Moshe Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford 1972, 122; Hans Ulrich Steymans, Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Fribourg/Göttingen 1995, 183f.

stehen. Dies ist auch nicht nötig, denn die neue Schöpfung von Jes 65f ist nur für die Gerechten vorgesehen (Jes 65,9f.11f).³³

4. Qohelet: Es gibt nichts Neues unter der Sonne

Für unsere Fragestellung nach dem „Neuen“ ist nun besonders bemerkenswert, dass Jes 65,17–25 kein Endpunkt innerhalb der innerbiblischen Auslegungsgeschichte geblieben, sondern seinerseits in dem noch späteren Text Qoh 1,9–11 rezipiert worden ist, allerdings in sehr kritischer Weise.³⁴ Das Qoheletbuch ist kein prophetisches Buch, sondern zählt zur Weisheitsliteratur. Anders als die Jesajaüberlieferung entwickelt das Qoheletbuch keine eschatologischen Perspektiven, im Gegenteil: Es fokussiert seinen Blick ganz entschieden auf die irdischen Verhältnisse, die als konstant und unüberholbar angesehen werden:

Qoh 1,9–11

מִה־שֶׁהָיָה הוּא שֶׁיְהִיָּה	9 Was gewesen ist, wird wieder sein,
וּמִה־שֶׁנֶּעֱשָׂה הוּא שֶׁיַּעֲשֶׂה	und was geschehen ist, wieder geschehen:
וְאֵין כָּל־חֲדָשׁ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:	es gibt nichts Neues unter der Sonne. ³⁵
יֵשׁ דָּבָר שֶׁיֵּאמַר	10 Oder ist etwas, von dem man sagen möchte:
רְאֵה־זֶה חֲדָשׁ הוּא	Siehe, dies hier ist ein Neues -?
כָּבֹד הָיָה לְעָלְמִים	Längst schon ist es dagewesen, in den Zeiten,
אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֶינוּ:	die vor uns gewesen sind.
אֵין זְכוֹרֹן לְרֹאשִׁימִים	11 Der Früheren gedenkt man nicht mehr
וְגַם לְאַחֲרֵימִים שֶׁיָּהִיוּ	und auch der Späteren, die kommen werden,
לֹא־יִהְיֶה לָהֶם זְכוֹרֹן	auch ihrer wird nicht mehr gedacht werden
עִם שֶׁיָּהִיוּ לְאַחֲרֵינָה:	bei denen, die nach ihnen kommen.

Es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass Qoh 1,9–11 sich auf die entsprechenden Texte innerhalb der Jesajaüberlieferung bezieht.³⁶ Das Thema des „Neuen“ wird in einer Weise eingeführt, die einen Referenzpunkt voraussetzt, und die Polemik gegen das „Gedenken“ des „Früheren“ wie auch des „Späteren“ verdichtet die Gewissheit, dass Qoh 1,9–11 sich kritisch, ja beinahe mokierend auf Jes 43,16–21 und 65,17–25 bezieht. Aus historischer Sicht ist das deshalb auch nur wahrscheinlich, da Qoh 1,9–

³³ Vgl. o. Anm. 21.

³⁴ Vgl. Schmid, Literaturgeschichte, 183–185.

³⁵ Vgl. zur Übersetzung Thomas Krüger, Kohelet (Prediger) (BK XX Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 110: Die Aussage ist doppeldeutig, entweder bedeutet sie „es gibt *gar* nichts Neues“ oder es gibt nichts *völlig* Neues“. Der Kontext deutet eher auf das zweite Verständnis hin.

³⁶ Krüger, Dekonstruktion, 155; ders., Kohelet, 120f mit Anm. 35.

11wie Jes 65 am Ende des 3. Jh.v.Chr. entstanden sein dürfte. Die beiden Texte dürften also etwa zeitgleich sein. Aufgrund der Überschaubarkeit der literaturproduzierenden Milieus ist durchaus anzunehmen, dass die Autoren des Qohelet-Buches mit den Jesaja-Tradenten im Gespräch standen und über ihre jeweiligen theologischen Positionen informiert waren. Diese Standpunkte waren durchaus unterschiedlich, wie aus Qoh 1,9–11 unschwer ersichtlich ist: Qoh 1,9–11 vertritt – unter sachlichem Rekurs auf Positionen der Urgeschichte in Gen 1–11³⁷ – gewissermaßen die Gegenposition zu Jes 65,17–25 (in seinem Kontext Jes 65): Gottes Ordnung der Welt bleibt konstant. Das „Spätere“ erleidet dasselbe Schicksal wie das „Frühere“: Beide entschwinden dem Gedenken. Ja, die eschatologischen Heilsgüter, die Jes 65,13 den „Frommen“ in Aussicht stellt, werden von Qoh 3,13 (vgl. 3,22; 5,17–19; 8,15; 9,7–10; 11,7–10) nachgerade als die Essenzen des vorfindlichen diesseitigen Lebens gekennzeichnet:

Jes 65,13

לְכֵן כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוָה	Darum, so spricht der Herr Jhwh:
הִנֵּה עֲבָדַי יֹאכְלוּ	Seht, meine Diener werden essen,
וְאַתֶּם תִּרְעָבוּ	ihr aber werdet hungern!
הִנֵּה עֲבָדַי יִשְׁתּוּ	Seht, meine Diener werden trinken,
וְאַתֶּם תִּצְמָאוּ	ihr aber werdet dürsten!
הִנֵּה עֲבָדַי יִשְׂמְחוּ	Seht, meine Diener werden fröhlich sein,
וְאַתֶּם תִּבְשּׁוּ:	ihr aber werdet zuschanden werden!

Qoh 3,13

וְגַם כָּל־הָאָדָם שִׂיאֲכֹל	Und wenn irgendein Mensch isst
וְשָׁתָה	und trinkt
וְרָאָה טוֹב	und Gutes genießt,
בְּכָל־עֲמָלוֹ	bei all seiner Mühe
מַתַּת אֱלֹהִים הִיא:	ist auch dies ein Geschenk Gottes.

Eine kleine Konzession an eschatologische Positionen lässt möglicherweise die Formulierung „nichts Neues *unter der Sonne*“ in Qoh erkennen: Strenggenommen ist damit nur der subsolare Bereich angesprochen. Doch Jes 65,17–25 nimmt nur „Neuerungen“ im subsolaren Bereich der Welt in den Blick: Wie ohne Weiteres erkennbar ist, bleiben die kosmologischen Rahmenbedingungen der Welt konstant. Insofern ist „unter der Sonne“ je-

³⁷ Vgl. Thomas Krüger, Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet, in: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997, 173–193 = Thomas Krüger, Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 173–193.

denfalls gegenüber Jes 65,17–25 nicht als *reservatio mentalis* seitens Qoh 1,9–11 anzusehen.

5. Zusammenfassende Überlegungen

Das Alte Testament hat nicht abstrakt über die Frage des „Neuen“ nachgedacht. Die Frage des „Neuen“ stellte sich ihm dann, als das Alte von selbst zerbrochen war. Das „Alte“ war für Jes 43 die alte Exodusüberlieferung, die bis anhin stiftende Ursprungsüberlieferung, die das königszeitliche Israel und Juda als Gottesvolk begründete. Im Lichte des Verlusts von Land, Königtum und Tempel, aber dann auch der der Rückkehr eines Teils der exilierten Bevölkerung, der Restauration des Tempels und der Erlangung kultureller und kultischer Eigenständigkeit brach sich die Erkenntnis ihren Weg, dass Gott „Neues“ schaffe, das die bisherigen Stützen des Verhältnisses zu seinem Volk in grundlegender Weise ersetzen wird: Der „neue“ Exodus aus dem babylonischen Exil wird das Gottesvolk neu begründen. Deshalb heißt es bei Deuterojesaja „Denkt nicht mehr an das, was früher war!“ – es hat seine heilstiftende Qualität verloren.

Konnte in der frühpersischen Zeit (Ende 6. Jh.v.Chr.) die Ersetzung des alten durch den neuen Exodus noch in plausibler Weise das „neue“ Handeln Gottes begründen, so scheint im Bereich der hellenistischen Zeit (3. Jh.v.Chr.) dieser Horizont nicht mehr als ausreichend empfunden worden zu sein. In Jes 65 wird kein neuer Exodus, wohl aber eine neue Schöpfung erwartet. Deren „Neuheit“ wird als so einschneidend dargestellt, dass nicht einmal mehr aufgerufen wird, an die alte Schöpfung zu denken, sondern es heißt in Jes 65,17 lapidar: „und der früheren Dinge wird nicht mehr gedacht werden und sie kommen nicht mehr in den Sinn (in das Herz).“ Es ergeht keine Aufforderung mehr des Vergessens, sondern der Prozess des Vergessens stellt sich von selber ein. Verständlich wird die Vision einer neuen Schöpfung, die allerdings nur einem Teil Israels vorbehalten sein wird, den Gerechten, aus den Erfahrungen einerseits der langzeitigen Verzögerung des seit Deuterojesaja angesagten Heils und andererseits auch des Zusammenbruchs der persischen Weltordnung, die für über 200 Jahre (539–333 v.Chr.) in der Welt des Alten Orients einen stabilen Lebenskontext gewährleistet hatte. Die Wirren der Diadochenzeit, namentlich der sogenannten „Syrischen Kriege“, ³⁸ ließ das Vertrauen darauf sinken, dass von und in dieser Welt noch eine grundsätzliche Wende zum Heil zu erwarten sei. Nur über eine Neuschaffung von Himmel und Erde kann Gottes Heilswille Realität werden.

³⁸ Vgl. Ernst Haag, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr., (Biblische Enzyklopädie 9), Stuttgart 2003, 33–111.

In derselben historischen Situation hält das Qoheletbuch dagegen an der Beständigkeit der erfahrbaren, aber bezüglich ihres Sinns grundsätzlich unintelligiblen Weltordnung fest. Die Welt lässt keine Perspektiven einer umfassenden Heilsordnung erkennen, wohl aber lassen sich die grundsätzlichen Gewährungen von Nahrung und Lebensfreude als Zeichen der Zuwendung Gottes interpretieren. „Neues“ gibt es nicht und wird es nicht geben. Ja, die Erwartung von „Neuen“ lenkt vom Gegebenen der guten Schöpfung ab und lässt die Menschen deren Lebensgewinne verpassen.

Das Alte Testament dokumentiert so in der Deuteriojesaja- und Tritojesajaüberlieferung die Entdeckung des „Neuen“ als einer zentralen theologischen Kategorie. Es hängt aber mit seiner Eigenart als dialogischer Literatursammlung zusammen, dass diese Entdeckungen nicht zugleich auch ohne deren Bestreitungen im Rahmen des alttestamentlichen Kanons geblieben sind.